

法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

『日本霊異記』における「私度僧」考 仏教の
信仰と救済

著者	平久江 剛志
出版者	法政大学大学院
雑誌名	大学院紀要 = Bulletin of graduate studies
巻	73
ページ	284-261
発行年	2014-10
URL	http://hdl.handle.net/10114/9426

『日本靈異記』における「私度僧」考 ―仏教の信仰と救済―

人文科学研究科 日本文学専攻
国際日本学インスティテュート

修士課程2013年度修了 平久江 剛志

目次

はじめに

第一章 『靈異記』 信仰と救済

一 「自度僧」「聖」集団の信仰の本質

1 呪術と信仰

2 「行基」と『法華経』

二 「二闡提」をめぐる作者景戒の意識変化
おわりに

当論文は、2013年度「人文科学研究科・日本文学専攻（国際日本学インスティテュート）」における「修士論文」の一部を抜粋し、削除部分との整合性を整えるために、副題の変更と、本文において若干の加筆・修正を加えたものである。

はじめに

日本に「仏教」が正式な形で伝来したのは『日本書紀』では「欽明天皇十三年十月」（552）とあり、また『上宮聖徳法王帝説』『元興寺縁起并流記資財帳』

等では「欽明七年」（538）とされている。どちらの文書が「仏教」の伝来の時期を、正確に記しているか、それについては諸説あり、現在でも確定はされていない。また元資料が不明にて、史料性に疑問が付くのであるが、皇円の『扶桑略記』に「継体天皇十六年（522）」に「漢人安部村主司馬達止、この年の春二月入朝す。すなわち草堂を大和高市郡坂田原に結び、本尊を安置し、帰依礼拝す」^①などともあり、これらの資料を合わせ読めば、いずれにしても六世紀の前半には「仏教」は、日本に伝えられていたようである。

しかしながら外来の信仰である「仏教」は、日本の社会に容易に受け入れられたものではなかった。先の『日本書紀』の「欽明天皇十三年十月」より「翌十四年」にかけての記述では、この仏像が災いをもたらす元凶として「難波の堀江」に委棄されたことや、その像を安置していた蘇我稲目の、私邸を改めた私寺までが焼き払われているのである。また「十四年五月」にはこう記されている。

泉郡茅渟海の中に、梵音あり。震響、雷声の若く、光彩、晃曜にして日色の如し―中略―是の時に、渡辺直、海に入りて、果して樟木の海に浮かびて玲瓏くを見つ。遂に取りて天皇に献る。画工に命せて、仏像二軀を造らしめたまふ。今し吉野寺に、光を放つ樟の像なり。^②（補注1）

この様に「仏像」が破棄されたり、また新たに製作されたりと、その評価と取扱いは、定まったものではなかったようである。受容の初期よりの、このような混乱を経て「仏教」は、やがて日本の信仰の中心となるまでに発展して、今日を迎えるのであるが、しかしその発展の段階においても、当然のように日本の在来の信仰と対立し、あるいは混じりあい、その形を時代と共に変えてきたのであろう。その様な中で生まれ育った「仏教」であるならば、当然のようにその発展の経緯の内に、数多くの問題が発生したであろうと思われる。そしてその後解決された問題もあろうし、また未解決のまま今日にまで、持ち越された問題もあるはずである。

本稿で取り上げる『日本国善惡現報靈異記』（以下『靈異記』）は「仏教」が日本に請来されて後、約三百年を経た時代に書かれた「仏教説話集」である。この三百年の間には当然のように「仏教」そのものへの理解の進捗もあろうし、日本の在来信仰との兼ね合いで、独自の「仏教理解」もあつたはずである。その様なことを勘案して日本の「仏教史」を見て行くと、そこに大きな流れとして「官制仏教」と「民間信仰」としての「仏教」である「民衆仏教」があることに気付かざるを得ないのである。この『靈異記』の作者は「官制仏教」の「僧侶」であるが、それ以前は「非官制」である「民間信仰」の担い手であつた「私度僧」の立場にあつた人物である。その意味では「官」の立場と「民」の立場で、それぞれの「仏教」を「僧」として、語れる人物であると言つてよい。とはいふものの、立場上はより上位の地位であり、正規の僧侶である「官僧」の立場で「仏教」を語るべきであろう。しかし作者はあえてその立場で、この『靈異記』を書かなかつたのである。作中には「追われ」「打たれる」、その様な「私度僧」の姿が数多く描かれているが「悪報」を以て「罰」を受けるのは常に「私度僧」を「追い」「打った」側の人物なのである。

「仏教」伝来の三百年後に、これら「禁制」である「私度僧」が、迫害の内

にあつてもそこに厳然と存在し、独自の活動を行つていたこと。またそれらの「私度僧」を、慈愛を込めて作者が書き残していることに、千二百年後の読者としては、驚きと感動を感じざるを得ないのである。また歴史を語るという意味では、この『靈異記』は「仏教」伝来以降の、正史に残らぬ「民間信仰」における「初期仏教・部門史」とも言えるのではなからうか。そしてそれを描く視点が「私度僧」側に在るということを以て、「仏教伝来」以来の三百年の間に「民間信仰」がどのように在来の「土俗信仰」から「仏教」の影響を受けて、この時代の「民間信仰」としての「民衆仏教」に変化していったかを探ることが可能であらう。本稿では「私度僧的視点」を基として、日本における「仏教」の「受容と変遷」について、今日の問題までを含めて、この『靈異記』を手掛かりとして考察して行きたい。

第一章 『靈異記』信仰と救済

一 「私度僧」「聖」集団の信仰の本質

1 呪術と信仰

日本における仏教の受容と発展の過程を見れば、終始行われてきた「官制仏教」と「民衆仏教」の対立が大きな問題点なのだが、現代においてもその対立は改善されてはいない。例えば現行の浄土宗の宗門系大学で使用する「教科書」の一部を以下に記す。（実際に当方が当該大学に使用したテキストであり、信仰上の対立者でないことを、先に明記しておきたい）

上人（空也）のすすめる念仏は阿弥陀仏の浄土往生だけではなく曠野原野

に死骸があれば火葬にして阿弥陀仏名を唱えたといわれていることは死霊亡霊の往生を願う念仏とも思われ、また悪疫退散を祈り念仏をすすめたことは呪術念仏とも考えられるもので、後世の浄土教のそれとは異なるところがある。かの恵心僧都が叡山の念仏を代表する人であり、山の念仏といわれて、観念中心の浄土教であり、主として、社会の上層階級たる貴族社会に多くの帰依者があつたのに対して、空也が対象とした人は一般市井の民衆であり、辺地の農民であることにその特色がみられる。^③

右の文中には注意せねばならぬ部分がある。太字で記した「後世の浄土教」が「何」を、また「誰」を指しているかということである。文中には以下「かの恵心僧都が」とあり、普通に読めば「後世の浄土教」とは「恵心僧都」を中心とするいわば「山の念仏」の浄土教という事であろう。

しかし執筆者がここで言っているのは、実名をあげていないので、大きな誤解を生ずることになるのであるが「後世の浄土教」とあるように、実は「法然」に始まり「親鸞」に連なる「称名念仏」のことなのである。「空也」と「同時代」の念仏で比較すれば「空也」と「源信（恵心僧都）」であるが「呪術性」で比較されるのであれば「空也」並びに「恵心僧都」と「法然・親鸞」の比較でなければならぬのである。

死霊亡霊の往生でなく、生者の往生を説く「阿弥陀」一仏に対する、一神教的な絶対信仰が、現行の法然浄土教の教えである。この教えは、かの「恵心僧都」のいう「観想念仏」とはあくまでも異なる「念仏」なのである。だからこそ「法然」以下、彼らは当時の官制仏教たる「叡山」を追われているのであって、これらを混用しての「空也」の批判は、宗教関係本に多々見られる、意図的な作為とされても致し方ないことである。しかしこの一文が記されているのは、宗門系の大学の宗門学の教科書であることを考えれば、意図的作為があつてはま

ずいであろう。まず「恵心僧都」と「空也」。それぞれの帰依者の階層が違っていたことは事実としても、それぞれの信仰の、本質的な違いは何処にあつたのか。次に「空也」の呪術性と対比されるべきは「（源信）恵心僧都」ではなく「後世の」として名をあげられることも無く省略されてしまった「法然・親鸞」であること。この部分を整理することなく、整合性を無視したまま記述されたことに、違和感を覚えざるを得ないのである。

この部分を整理しながら「山の念仏」も「呪術性」を有しており、後年の「法然・親鸞」浄土教の、それとも異なることを記しながら、「山の念仏」と「空也」の念仏が同じ基層の上に成り立っていることをまず証して行く。これは同時に「空也」の目指した行動が先師「行基」のそれであり、「行基」を尊崇する『日本霊異記』作者、「景戒」が描く『霊異記』の世界と連なっているからである。

まず事の順として、各祖師の生没年を記す。（恵心僧都）は尊称にて「源信」にて表記）

空也（903?～972）

源信（942～1017）

慶滋保胤（933～1002）

法然（1133～1212）

親鸞（1173～1262）

『岩波仏教辞典』より

先に太字で示した「後年の浄土宗のそれと異なるところがある」という部分で考えれば、源信は空也と同時代に生きた人物で「後年」にはなりえないことは明白である。ここがまず執筆者の作為で、「後年」とするならば当然「法然」や「親鸞」のはずである。そして法然・親鸞であるならば、彼らは「山の念仏」を否定した人物であり、山を追われた祖師達である。「後年の浄土教」と「山の念仏」は全く相反するもので、同時に成り立ちえるものではないのである。

また空也が「呪術念仏」であるとも記されているが、源信が指導者として参

加し、盟友である「慶滋保胤」がその運営に大きくかわり、結社設立時に記した「二十五三昧会」での起請文には「光明真言を誦経して、土砂加持をおこなう」という内容も含まれており、この結社が純粹な念仏結社ではなく密教呪術を含むもので、そもそもが「呪術」を、否定するものでなかったということである。又源信自身が記した『往生要集』の巻下の文頭にはこう記されている。

念仏の利益を明さば、大いに分ちて七あり。一には滅罪生善、二には冥得護持、三には現身見仏、四には当來の勝利、五には弥陀の別益、六には引例勸信、七には惡趣の利益なり⁽⁴⁾

右の文だけでも十分かもしれぬが、この『往生要集』で、具体的に引かれた経文で、今しばらく見てゆく。ちなみに右文の「四の當來の勝利」にあたる部分である。

第四に、當來の勝利とは、華嚴の偈に云く「もし如來の少かの功德をも念じ、乃至一念の心だにも專仰したてまつらば、もろもろの惡道の怖悉く永く除こり、智眼はここに於いて能く深く悟る」と。〈智眼天王の頌なり〉般舟經の偈に云く、「その人終に地獄へ墮せず、餓鬼道及び畜生を離れ、世々生るる所にて宿命を識らん」——略——（大集經に云く）無量の徳用・神通道力・種々の神變あり。即ちこれ、神通道力もて衆生を度したまふなり。——略——心を繁けて称念すれば、障りを除き、益を獲て、皆仏前に生ぜずといふことなし。

このように当時の時代をして、仏教が伝統的に有していた「呪術性」はそのまま継承されているのであり、「呪術」を否定し、それを乗り越えるという意

識は、当時の僧達には無かったということである。もう少し詳しく検証すれば、執筆者が言うところの、空也と違う「呪術念仏」そのものを「後年の浄土宗」を代表する法然・親鸞が、脱却しえたのかの問題が残るのである。浄土三部經の『觀無量壽經』には「滅罪の功德」が繰り返し説かれ、法然自身も念仏の功德を説いているのである。（補注2）親鸞にもその傾向があり、それは無知蒙昧なる民衆に対する「対機說法」と、真宗内部では好意的評価として説明されてはいるものの、「呪術」を否定した上での「說法」とならぬところに、その限界があるのである。現実を見れば、棺を前にして真宗に継承される独特な節をつけて僧侶が読経を行っている姿は「死霊・惡霊の鎮攘」では無いと誰が言えようか。「節を付けて歌うこと」。これは「神話学」「民俗学」の説明を待つこともなく「呪術」の基本中の基本であろう。とすれば「空也」の行っている「呪術念仏」と、これら真宗僧侶の「念仏」と、外見上どこに違いを見つけられるのであろうか。

昭和三〇年代初頭に家永三郎により「念仏無用論」⁽⁵⁾が提起され、真宗を中心とする浄土系宗門関係者との間で、その「呪術性」について、激しい論議がなされた過去がある。最終「念仏は呪術的であるべきでない」「呪術的でないのが念仏である」という宗教的目標でもって、論争は自然消滅したのである。しかしこれらの宗教的目標自体が「べきであるべき」「べきでないのが」という、人意に基づくものであり、一種の「自力的」強制力を持つものである。本来の浄土教を標榜する、現行浄土系諸宗派としては「唯ひたすらに阿弥陀の御心にすがって（御心に感謝して）」なのであるから、結果としては、その「他力本願」の読み違いも甚だしいと言わざるを得ないのである。そもそも宗祖である「法然」や「親鸞」が「呪術性」をどこまで嫌悪し、自身の信仰から排除していったのかを、第一に検証せねばならぬであろう。しかし宗祖達は自身の信仰の絶対的優位を「念仏」に求めたのであり「呪術」そのものは「念仏」にとって「念仏

をつとめさせたまわれれば、少々戒行やぶれさせおわしまし候とも」(参照・補注2)とまで法然が語るように、全く気にも留めていなかったというのが正直なところであろう。

またこれは浄土門に限ったことでなく、他の宗門でも同様なのであるが、伝統的に「批判的精神」をもつて、夫々が護持する経典や経論の研究がなされることは、非常に稀なことと言わざるを得ない。宗教研究が、「宗論を護法的な動機を以って研究すれば良い」とする、宗門内部での風潮に対して、これを時代遅れの研究姿勢として、反省し改めることは、宗門という枠の中では非常に困難なかもしれない。しかし信仰という厄介な存在が、正当な研究を邪魔するとするならば、これほど悲しいことはないであろう。

仏教を中心とする宗教界全体を考えれば、いまだどこかに「空也」や「行基」等の「私度僧」あるいは「聖」等に対する侮蔑や嫌悪の心があり、それをして「五来重」の記した『高野聖』の改訂版あとがき(補注3)の歎きに行き着くのであるうが、極めて残念なことである。また『靈異記』を読む場合、この様な視点を有している限り、作者景戒が説かんとする世界を、理解することは困難であろうと考える。

2 「行基」と『法華経』

ここで改めて「行基」「空也」等「私度僧」の行動と信仰を見てゆく。行基集団は「行基」自身が「大仏建立」に関わるまで、幾度も体制側から迫害を受けていたようであるが、『続日本紀』(養老元年)の中に「小僧行基」とまで名指された、以下の一文がある。(補注4)

方今小僧行基。并弟子等。零疊街衡。妄説財福妄説罪福。合構朋黨。焚剥指臂。歴門假説。強乞餘物。詐稱聖道。妖惑百姓。(方に今、小僧行基、并

びに弟子等、街衡に零疊し、みだりに罪福を説き、朋党を合わせ構えて、指臂を焚き剥ぎ、門を歴(へ)て假説して強いて余りのものを乞い、詐(あざむ)りて聖道と称して百姓を妖惑す)

「行基」の率いる集団が手や腕の皮を剥ぎ(経文をそこに書く)、腕や臂に油などを垂らして火をつけ、仏への供養と言いつつ、民衆に布施を強要し怪しげな説を並べて民百姓をたぶらかしているという体制側の見解である。

現代的視点で言えば、自身の身体を大きく傷つけての供養という、理不尽で過激な行動はいかなるものか、とも思われるが、この後の時代に続く「空也」も、若き日にこのような「行」を行つたため肘の傷跡が終生消えることがなかったという。

阿波土佐兩州海中、有湯島矣、地勢幽邃、伝有觀世音菩薩像、靈驗揭焉、上人、為値觀音、故詣彼島、六時恭敬、数月練行、終無所見、爰絶粒向像、腕上焼香、一七日夜、不動不眠、最後之夜、所向尊像、放微妙光、瞑目則見、不瞑無見、於是焼香一腕、焦痕猶遺⁷⁾

また『靈異記』本文中にも、正一位藤原朝臣永手の子の従四位上家依が、長いあいだ病にかかっていたので、僧徒や優婆塞に呪文を唱えさせ回復を図った記述がある。

時に看病の衆の中に、一の禪師有りき。誓願を發して言はく、「凡そ仏法に憑りて、修行する大意は、他の活ける命を救はむとなり。今我が寿を病者の代身に施さむ。仏法実には有らば、病人の命活けよ」といひて、命を棄てて睞みず。手の於に燭を置き、香を焼きて、行道し、陀羅尼を読み、

忽ちに走り転ぶ。(下巻・三六)

このような手の皮を剥ぐ、あるいはそこで香を焚く、と言ったような「焼身供養」という宗教行動が、少なくとも「行基」が布教活動を始めた八世紀初頭から、「空也」の修業時代の十世紀中頃までの二百年間行われていたということになる。このような行動を捉えてみれば、「行基」「空也」共通の行動理念は『法華経』の以下ではないかと容易に想像がつく。

以天宝衣 而自纏身己 灌諸香油 以神通力願 而自焼身 光明遍照
八十億恒河沙世界 (天の宝衣をもって自ら身に纏い、諸の香油を灌ぎ、神通力の願を以て、自ら身を焼し、光明は遍く八十億恒河沙の世界を照らせり)⁽⁸⁾

ここは『法華経』そのものについての研究ではない由、これ以上述べる訳ではないが、少なくとも「行基」とその集団は『法華経』を基とする仏教行者集団であったということは間違いないのである。とすれば「寺」という拠点を持たなかったということ以外に「官寺」の「官僧」との、仏教僧としての本質的な違いは無くなってしまふのである。ただしそれは宗教的な本質論であって、社会的・政治的な僧の存在論ではないことを断っておかねばならない。先の第二章一で述べたように、この様な「行基集団」の存在そのものが、体制側の「官僧」からしてみれば、おのれの側に属さない、いずれにしても「異端」の「私度僧」達なのである。また「官僧」の立場でなくとも、律令体制下での、これらの集団の存在はどこまでも在ってはならぬ「課税」から逃れる「流浪の民」であって、弾圧・迫害の対象以外の何者でも無かったであろうことは、容易に想像ができるのである。ただし幾度も弾圧に屈することなく、この行基の「法

華行者」集団が存続しえたのは、強固な組織と独自の経済力、また社会事業活動に見られるような実践的行動力を有していたからに他ならない。だからこそ「大仏建立」に窮した聖武帝が、この行基集団をそのままの形で「官」の体制内に取り込むことが可能であったと言えるのであるが、「大仏建立」の後は「行基」は冷遇され、後に来朝する「鑑真」に、その地位は取って代わられてしまふのである。そして「行基」という指導者を体制の中に取り込まれてしまった、この流浪の仏教集団は、再び「百姓を妖惑する」怪しげな仏教集団として、迫害され消滅に向かつてしまったのである。

またここに『法華経』の理解について「官僧」と「私度僧」の違いを見ておかねばならない。「官僧」側にとつてはこの『法華経』はあくまでも「護国經典」であり、永遠の命の存在を証する「聖典」であった。しかし「私度僧」達にはより現実的な、自己救済を目的とした經典ではなかったのか。「薬草喻品」第五の末文「汝等の行ずる所は、これ菩薩道なり。斬々に修学して、悉く当成仏すべし」にあるような実践を伴い自己の救済を目的とした「菩薩行」としての『法華経』であったはずである。でなければ先の「自傷行為」にあたるような「焼身供養」など『法華経』中に「功德」と記されていない限り、実践されることはなかったであろう。しかしこれら「行基」や「空也」が『法華経』の行者といつても、未だこの時代では『法華経』を含む經典類の理解や整理が、さほどなされていたわけではなく『法華経』も多くの經典類の一つでしかなかった。とすればこれら行者としての「私度僧」達は当然ながら『法華経』のみを仰ぐ「単独行」ではなく、他の諸經典との「併修」であり、目指すところも時には弥勒の「兜率天」であり、または阿弥陀の「西方浄土」でありと、ひとつにまとまったものではなかったであろう。例証として『靈異記』中にも「経をよましむる者は、東方の金の宮に住み、後には願ひに随ひて天に生れむ。仏菩薩を造る者は、西方无量寿浄土に生れむ。放生する者は北方无量浄土に生れ

む」(上巻・三十縁)とあり、目指すところの浄土自体も「經典」同様に未だ整理されたものでは無かったと言えよう。

二 「一闡提」をめぐる作者景戒の仏教意識の変遷

実は『靈異記』上・中・下巻それぞれの序文、そして百十六話の本文を通じて、作者「景戒」が自分自身を述べた部分は「下巻三十八縁」の文末の一段、これのみである。

然して延暦の十四年乙亥の冬の十二月三十日に、景戒伝灯住位を得たり。同じ天皇の平城の宮に天の下治めたまひし延暦の十六年丁丑の夏の四五両月の頃に、景戒が室に、毎夜々に狐く。并せて景戒が私に造れる堂の壁を、狐掘りて内に入り、仏座の上に屎矢り穢し、或ときには昼屋戸に向ひえ鳴く。然して、経ること二百二十余日にして、十二月の十七日、景戒が男死ぬ。又、十八年の己卯の十一月十二箇月の頃に、景戒が家に狐鳴き、又時々蟻鳴く。次に来し十九年庚辰の正月十二日に、景戒が馬死ぬ。又、同じ月二十五日に馬死ぬ。是を以て当に知れ、災の相先づ兼ねて表れて、後に其の災の災来むといふことを。然るに景戒、未だ軒轅黃帝の陰陽の術を推ねず。未だ天台智者の甚深の解を得ず。故に災を免るる由を知らずして、其の災を受く。災を除く術を推らずして、滅び愁ふることを蒙る。勤めずあるべからず。恐らずはあるべからず。

この一段を読む限りでは、景戒の出自は全くの不明と言ってよい。又経歴にしても、文中に延暦十四年に伝灯住位を得たとあるが、それ以前の自分自身については、ここでは全く語っていない。但し景戒の暮らし向きそのものは、

家を構え、私的仏堂を有し、二頭の馬が死んだとするのならば、最低で二頭、あるいはそれ以上の馬を有していたことになるであろう。また息子が死んだのであれば、当然妻帯もしていたであろうと考えられる。有力者とは言わぬまでも、これだけの私財を有し、また説話集としての、この『靈異記』を、まとめ上げるだけの知的レベルを有していた人物とすれば、その出自は、本人は語らぬにしても、いずれかの有力氏族に属していたと推論することは容易に可能であろう。ただしその出自をめぐっては、研究者の間においても「渡来人説」「大伴氏説」「小部説」と諸説あるが、それぞれの論拠は、関係する語句の表出頻度や傾向等を取り上げて論じたもので、あくまでも仮説の域を出るものではなく、確実で決定的な論証は未だなされていない。しかし出自や経歴はいまひとつ分からぬとは言え、延暦十四年に伝灯住位という僧位を得て、薬師寺の官僧として正式な僧となったことは確かな事実であろう。では何故、破戒とも言える妻帯や子供を有し、なおかつ若年でもない景戒が、ここで高位ではないとはいえ、正式な僧である伝灯住位を得ることが可能であったのだろうか。考えられる可能性のひとつとしては、臨時の度牒付与に合わせた「売官」である。『靈異記』には、「昔、山背国に一度有りき。姓名詳かならず。常に碁を作すを宗とせり」(上巻十九縁)や「牟婁の沙弥は、榎本の氏なり。自度にして名無し。紀伊国牟婁郡の人なりき。故に字を牟婁の沙弥と号くと者へり。安諦郡の村に居住し、髻髪を剃除し、袈裟を著け、俗に即きて家を収め、産業を営み造る」(下巻十縁)などと、経済的に自立した状態で、余裕を持った生活が可能な私度僧も描かれている。景戒自身もこの伝灯住位受領の頃には、先の文中にもあるように、相應の私財を有していたことは明らかである。

或いはもうひとつの可能性として、有力氏族の一員として何らかの関係を薬師寺と保ちながら、臨時の度牒付与に巡りあわせたのではないかという推論である。『靈異記』文中に引用される『法華経』『般若経』『涅槃経』といった多

種の經典を読むことができ、また『靈異記』中に、それら經典の引用が可能な立場にあった人物としての景戒を考えるならば、ただ単に「売官」という金錢だけで得た伝灯住位ではあり得ぬはずである。そこに至るまでの間、これら經典に「僧」以外でかわることが出来たであろう立場は、武田祐吉・永井義憲等の、景戒は「薬師寺の写経生」という説につながるのであるが「景戒が有力氏族の相伴氏の一員である」という、先の由来の諸説の中での一説の「相伴氏説」を加味すれば、より「写経生説」が有力な説となるであろう。つまり「写経生」という立場としても、相伴氏という有力氏族の一員としてならば、それ相應の経済的基盤は保ち得たであろうし、薬師寺内においても、臨時の度牒付与の機会を願える有利な立場に居たであろうことは、容易に推測できることである。妻帯や若年でないというようなハンデキャップを乗り越えての伝灯住位拜命であるならば、有力氏族の一員であることや、豊かな経済力は決してマイナスには働かなかったはずである。またこの「相伴氏説」を裏付ける傍証として『靈異記』中には、多くの「相伴氏」が登場する。特に「名草郡の相伴氏」は『靈異記』中に七編に渡って登場し、特に上巻五縁の「大花位大部屋栖古の連の公」などは、『靈異譚』の性格よりも、明らかに「名草郡の相伴氏」の祖先譚であり、「聖徳太子」から「聖武帝」に至るまで、まさに「伴」として相伴家が天皇家の側近中の側近であることを誇る、名家の正当性と優位性を、高らかに語った一編といえよう。(参照・補注1)

今回ここで述べようとするテーマは、中巻二十二縁において記されている「一聞提」という語句についての考察なのだが、インドにおける「カースト」に源を発する、「階層」という概念が重要な要素となるために、作者「景戒」自身が差別を受けるような階層、つまり私度僧であっても「官僧位」の受領順番待ちにあたるような地位にあり、『靈異記』文中に数多く描かれた、理不尽な迫

害を受ける「私度僧」達のグループには属してはいなかったことをまず確認しておきたい。

それに伴い約三五年に渡って書き継がれたこの『靈異記』であれば、作者景戒の仏教への理解の深度や思想的変化も、本人が意識をするか、あるいは無意識のままであったかを問わず、そこに存在したはずである。とするならば当然のように『靈異記』中の初期から最終期へと至る間に、本人が意識をしていたか、否かに関わらず、その変化の様子は、『靈異記』文中にも、記されているはずである。そして最終部にあたる「下巻三十八・三十九縁」に記されたところの作者景戒の心境は、当然作者自身の人生において最終仏教理解ともいえるものであり、晩年にたどり着いた仏教的世界観といえるべきものであったとして問題は無いであろう。

実際の問題として作者景戒の仏教観が、若年の当初から晩年まで、変わらぬ堅固なものであったならば、それは問題にはならぬのであるが、「中巻二十二縁」などを中心に記された、作者景戒の初期仏教観とも言えるものが、最終的に到達した「下巻三十八・三十九縁」の境地とは、明らかに違っていることは、一読すれば明解であるとともに、その仏教理解において問題とせねばならぬ箇所が、多数見受けられるのである。特に今回考察する「中巻二十二縁」はその最たる箇所であると思われる。比較的短い話なので全文を以下に記す。そしてこの「中巻二十二縁」と「下巻三十八・三十九縁」を、比較検討することで、作者「景戒」の思想的変遷を探ってゆく。

仏の銅像の盗人に捕られて、靈しき表を示し、盗人を顕しし縁」

和泉国日根の部内に、一の盗人有りき。道路の辺に住みき。姓名詳かならず。天年心曲り窃盗を業とし、因果を信闇とせず。常に寺の銅を盗み、帯に作して銜し売る。聖武天皇の御世に、其の部の尽恵寺の仏の像、盗人に取ら

れき。時に路往く人有りき。寺の北の路より、馬に乗りて往く。聞けば声有りて叫び哭きて曰く、「痛きかな、痛きかな」といふ。人聞きて、諫びて打たしめじと思い、馬を趁せ疾に進めば、近づくに随ひて叫ぶ音、漸く失せて叫ばず。馬を留めて聞けば、唯鍛する音のみ有り。所以に馬を前めて過ぎ往く。却くに随ひ先の如く復伺ひ呻ふ。忍び過ぐるこゝと得ぬが故に、更に還り来れば、叫ぶ声復止みて、鍛する音のみ有り。若し人を殺せるか、必ず異しき心有らむかと疑ひて、良久に徘徊り、竊に従者を入れて、屋内を窺ひ看しむれば、仏の銅像を仰け奉り、手足を剔り欠き、錠を以て頸を締る。即ち捕え打ち問ひて、「何の寺の仏像ぞ」といふ。「尽恵寺の仏像なり」と答ふ。使を遣はして問へば、実に盗まれたり。使者語を挙げて、具に状を述ぶ。僧、檀越と並に、聞きて集い来り、破れたる仏を衛りて、号き愁へて曰さく、「哀しきかな、懇きかな。我が大師、聯かに何の過失有りて、此の賊難を蒙りたまふ。尊像寺に有せば、像を以て師とす。今滅びしより後は、何を以てか師とせむ」とまうす。衆僧御輿を厳り、損はれたる仏を安置し、哭きて寺に殯し、彼の盗人を刑罰たずして捨つ。路の人繋ぎて官に送り、圜圀に閉囚へてき。定めて知る、聖、甚だしき惡を輟めて、是の瑞を示したまふ。至誠懼るべし。聖靈无きには非ぬといふことを。涅槃經十二卷の文に、仏の説きたまへるが如し。「我が心大乘を重みす。婆羅門の方等を誹謗すと聞くとときには、其の命根を断たむ。其の因縁を以て、其れより以来は、地獄に墮ちつあらむ」とのたまへり。又彼の經の三十三卷に去はく、「一闍提の輩は、永く断滅せむ。故に、是の義を以ての故に、蟻子を殺害するだに、猶し殺罪を得れども、一闍提を殺すは、殺罪有ること無し」と者えるは、是斯れを謂ふなり。此の人は仏法僧を誹謗し、衆生の為に法を説かず。恩義無きが故に、殺すとも罪无き者なり。(中卷二二縁)

話の筋書きは「盗賊が銅製の仏像を盗み、鑄つぶして延べ板に作り変えようとしていたところ、怪しげな「痛い、痛い」という声を聴いた人に、その破損の現場を押さえられて捕われてしまった。盗人を捕えた人が、仏像の安置先であるという寺に、問合わせをしたところ、間違ひなく盗難に会っているという。駆け付けた僧や信徒が、そこに見たものは無残に破損された寺の仏像であった。信仰の主たる寺の仏像を破壊された人々は、悲嘆にくれながらも、その仏像の弔いを行わねばならなかったのであるが、彼らは盗人を罰することなく解き放ったのであった。だがこの盗人を捕えた人が、盗人を許さず役所に届け出たため、盗人は牢獄に囚われの身となったのである。「信仰心に支えられた仏像は、強い靈力を持つと共に、惡事を止めさせるために示現した、仏の声なのであった」ということである。

ここまでの話であれば、銅で鑄られた仏像が声を発したという「靈異」であり、それは至誠に支えられた信仰から生まれた事象である。よつて仏を信仰することとは、このような「靈異」を生むと同時に、惡事を許さぬという「仏心」なのである。だからこそ惡事を働くことなく真摯に仏に向かい合わねばならない。とこの様な「教え」を附して「靈異譚」となるのであるが、景戒はこれに『涅槃經』の經文を二則、付け足したのである。最初の一則は「方等つまり大乘の教えを謗る婆羅門を殺しても、その人は地獄に落ちることはない」というものであり、次の第二則は「一闍提と言われる人間は永久に滅びさねばならない。これは蟻の子を殺してさえ罪になるのだが、この一闍提に関しては、殺そうとも罪にはならない」という、極めて物騒なというか、我々が仏教に持つ平和なイメージとは真逆な、理解困難な二つの經文である。

考察上の順として『靈異記』と『涅槃經』との原文の比較にあたるが、結論を先に言えば、『涅槃經』の十二巻には、先の一則の「婆羅門を殺しても」云々に該当する經文は見当たらない。ただし大系本『日本靈異記』脚注の「大般涅槃

槃經・聖行品。取意」とあるように、全体での意識という意味で見ればその通りである。

また第二則の『靈異記』では三十三巻となっている、「一闍提の輩」以下は、「北本」三十一巻『迦葉品二十四』となる。

『靈異記』 一闍提輩、永斷滅、故以是義故、殺害蟻子。猶得殺罪、殺一闍提、無有殺罪。

『涅槃經』 一闍提輩 以何因縁 無有善法 善男子 一闍提輩 斷善根 故衆生 悉有信等 五根而

一闍提輩 永斷滅 以是義故 殺害蟻子 猶得殺罪 殺一闍提 無有殺罪

右の通り、『靈異記』と『涅槃經』は「故」の一字を除いて一致する。ではなぜ「一闍提の殺害」が罪にならないのかという点について『涅槃經』そのものを考えてゆく。

まず仏教經典を扱う際に、問題になることであるが、インドで発した「仏教」の主人公は「シャカ族の王子ゴータマ・シルダッタ (gotama siddhattha)」なのであるが、パーリ語あるいは雅語であるサンスクリットより、漢訳される際に、その意味を取り「目覚めた(悟った)人」という (budhata) として「仏陀」と訳された。そこから「仏」となり、經典の出だしは、先の『涅槃經』や『法華經』など全て「如是我聞」「時仏在」という形で統一されるのであるが、実はこれら「經典」の、本文中では「仏」ではなく「世尊」と記されている。またそのほかにも「釈尊」「釈迦」などとも表記され、あまり一般的ではないが「応供・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師」というのも皆同様である。これは人間「ゴータマ・シルダッタ」が悟りを開いて後「仏陀」となり、死後四〇五〇〇年を経て、「人間仏陀」より永遠の生命を有する「仏」へと大きく変貌したのが第一の要因である。そして中国・日本へと伝わる北伝仏教そ

のものが、小乗から大乘へと変質して行く途中で、「仏」の持つ大いなる「属性」が「仏性」という概念へと、昇華されて行くのに従って、その「属性」を強調した諸々の「仏名」なのである。であるから夫々の「仏名」は、その属性を強調して、その場面毎に即して使い分ければよいのであるが、本論は「仏教」そのものを論じるものではないのと、この『涅槃經』は「過去七仏(いま悟りを開いたゴータマ・シルダッタと、それ以前に悟りを開いた六仏)」も関係してくるので、「仏陀」「仏」の使用は混乱を招く心配もあり、容易な使用は出来ないのである。厳密には「ゴータマ・シルダッタ」あるいは「ゴータマ・ブッダ」とするべきであろうが、ここでは一般的な「ブッダ」というカタカナ表記で表すこととする。(原始『涅槃經』(大パリニッパナ經) 中村元訳の題名でも『ブッダ最後の旅』という表記がされており、取りあえずの混乱を避けるのには「ブッダ」で良しとする)

仏教經典には、文章を残さなかった「ブッダ」の、生前の「語り」を、記憶にとどめた人々が書き残した「原始經典」と、紀元前後に始まる「大乘仏教」による「永遠の命を持つブッダ」が語る「創作經典」との二種類の「經典」が存在する。『涅槃經』についても、実は二種類の「涅槃經」があり「原始經典」に属する『涅槃經』が先の『大パリニッパナ經』であり、ここに取り上げられる大乘の『涅槃經』は、正式には『大般涅槃經』と言い、時に『大乘涅槃經』とも言われるが、人間「ブッダ」が語った「説法」ではなく、あくまでも「大乘仏教」の「永遠の命を持ったブッダ」が生み出した創作上の「教説」であり、厳密な意味での「偽經」である。このことをまず理解しておかねばならない。(補注5)

『涅槃經』の原本。つまりパーリ語やサンスクリット語で書かれた『涅槃經』は現存していないという。現存するのは以下の三種の漢訳本である。

① 『仏説大般泥洹經』 六巻 法顯・仏駄跋陀羅共訳 (東晋時代)

② 『大般涅槃經』 四〇卷 曇無讖訳 (北涼時代)

③ 『大般涅槃經』 三六卷 慧嚴など訳 (宋時代)

時代順に並べてあるが、②と③は内容的には、ほとんど変わらず段組構成が違っただけである。①は②の前段五巻分に相当する部分訳である。日本に伝わったのは②であり、現在『涅槃經』と言えは「北本」として、日本のみではなく中国でも、②を示すのが一般的である。今回の引用テキストは、台湾にて出版の②「北本」を使用する⁹⁾。

『涅槃經』は文中に一ヶ所「先の法華經」とあるように『法華經』の後に書かれた「經典」であるとともに、『法華經』とセットで語られることの多い「經典」である。共に「經」の説くところは「仏性の自覚による救済」なのだが、「方便」としての「比喻」での「説法(語り)」の多さも共通しており、誤解を恐れずに言えば、いわば「分かり易い・經典類」と言えるのではなからうか。ただし共に長編の「經典」であり、現在では『法華經』は解説本や対訳本なども多数出版されており、比較的読まれていると思われるが、こと『涅槃經』については、名前は知られているものの、ほとんど読まれてはいないのが実情である。現在日本国内で入手可能な漢訳本は「大正蔵」版でしかなく、現代語訳は完訳で『ブッダ臨終の説法』全四巻 田上太秀・大蔵出版(1996)があるのみで、他は全て抄訳である。ただしこの完訳本である田上版は、原文(漢文)読み下しを主とする対訳本ではなく、また仏教用語をすべて現代語に置き換えた意訳本である。論文記述上、誤解を避け正確性を保つため、以下『涅槃經』の引用の部分は、そのような事由により「原文」にての引用、あるいは「平久江の読み下し」で行っている。

まず『涅槃經』の思想を考えるにあたって、その根本思想部分を、先行研究をふまえて大きな視点でまとめれば以下の三点に集約されるであろう。

① 「仏身常住」

原始『涅槃經』では「ブッダ」の「死」は、我々人間の「死」と同じように、人としての「生命」の終焉であった。しかし『大般涅槃經』ではブッダは死んではないのである。『大般涅槃經』の「大」は「大いなる(マハー)」、「般」は「完全な(パリ)」、「涅槃」は「解脱(ニッパーナ)」となる。解脱とは通常は「悟る」と云う様な意味で用いられているが、正確には「因果」あるいは「縁」と言ったような「しがらみ」、つまり「輪廻」からの「脱却」を指すのである。最終段階の「解脱」と言えば、死という肉体の滅亡を指すのではなく、生き続ける肉体からの「脱却」、すなわち生身からの煩惱を捨て去ること、其れこそ「涅槃」といえるのである。肉体から離れた、あるいは肉体を超越した「心」が、静かに瞑想し(止)、衆生の「生・老・秒・死」を映し出し(觀)、そういうステージを経て後に、慈悲を以て衆生への救済に向かう「ブッダ」の姿を語った「經」が、この『涅槃經』であり、永遠の命を有する「ブッダ」の「仏身常住」なのである。『般若心經』の出だしの部分「觀自在菩薩(觀音)が深く般若波羅蜜多を行ずるとき、五蘊は皆空なりと照見して、一切の苦厄を度し給ふ」(平久江)も同様の意となる。

② 「一切衆生悉有仏性」

有名な語句である。大乘仏教の根本ともなる、この教えの初出が『大般涅槃經』である。人間「ブッダ」が、眼に見える「死」という形で「輪廻」からの脱却をはかり、現実はその姿を見る事の出来なくなった「ブッダ」の周辺にいた人々の、悲嘆や悲しみは如何であつたであろうか。またこれから先に、そこには「ブッダ」の云う様な「涅槃」の世界が、本当に「凡夫の自分たち」の為に開かれているのであろうか。その世界とは偉大な完成者「ブッダ」だけの世界ではないのか。

さまざまな不安や恐れが、残された人々の心の内にはあつたと思われる。そ

の不安に対して、瀕死の状態で「ブッダ」が語った説法の内容が「一切衆生悉有仏性」の教えである。

迦葉、仏に曰して言さく「世尊二十五有に我有りや否や」仏の言はく「善男子、我とは是れ如来蔵の義、一切衆生悉有仏性、即ちこれ我の義なり。是の如きの我の義、本より已来、常に無量の為に煩惱に覆はる。是の故に衆生見ることを得る能はず」(如来性品十二)

人の内(胎内)には、本人は気づいてはいないが、「如来蔵」ともいべき「仏性」が存在するのだという。そしてその「仏性」の存在に気づいて、修行を行えば必ず「ブッダ」になることができると説いたのであった。その後この教えは発展し「衆生即仏性 仏性即衆生」(迦葉菩薩品)となり「一切衆生即仏性」となつて、思想的に進展していったのであった。日本でも道元禪師が「一切の衆生には悉くに仏性がある」と読むべきを「一切の衆生という悉有は仏性である」『正法眼蔵(仏性・巻)』(注10)と一歩進めて読み替えている。これは日本天台宗の「転字釈」と言われる読み方であるが、その他にも、この道元禪師や親鸞聖人などは恣意的な(依義不依文)解釈を施し「斷章取義」といわれる、日本仏教のみに許されている読法を多用している。またこれは「信仰」と「研究」に関わる、日本独自の基本的な問題なのだが、金岡秀友が以下の様に、日本の宗教研究の現状を批判する。

釈尊の直説と思つて、実ははるかに後世に成立した阿含經の或る部分に固執 (khuddaka nikaya,samyutta nikaya など)にも以外に新しい部分の混入がある)したり、『法華經』や『大乘涅槃經』を仏陀最後の説法と信じて布教を展開したりしたら、少なくとも、批評的傾向を有し思想的理解を重ん

ずるひとに対する説得は絶望的といわなければならない。⁽¹⁾

このように、日本の仏教研究の場合は「信仰」と「研究」が厳密に分離されることがなく、「宗教学」でなく「宗門学」に留まっていることが常に問題なのである。この点こそが、未だ日本の仏教研究が、世界水準の仏教研究とは、なれない根幹の原因なのである

歴史的に見れば「仏像」が発生したのもこれら「大乘仏典」が書かれたところとされている。人間「ブッダ」は「偶像」の崇拜を許さなかった。しかし永遠の命を持つ「ブッダ」ならば、眼には見えず(法身)とはいえ、我ら衆生と共にいるはず(応身)であろう。ならば象徴としての「応身」の「ブッダ」を「礼拝」することは、「ブッダ」と共に生きることには他ならないとして、仏像が作られ「仏像礼拝の信仰」が広がっていったのである。その流れの中で、この『靈異記』中において「仏像破壊」を語る部分で『涅槃經』が登場するのは、当然と言えば当然であろう。

③ 「一闍提成仏」

この『涅槃經』において、古来より問題になる部分である。特に明治以降「仏典」の近代的手法による宗教学的的研究を進める中で、大乘經典類の中でも、最も大乘的なこの『涅槃經』の、根幹思想である「一切衆生悉有仏性」という概念は、近代人にとつても革命的な思想であつたはずである。それが何故、二千年も以前の時代にこのような「思想」が生まれ、その中で「除一闍提」という例外を作り、(菩薩品)以下で何度も繰り返し、終末に近い(迦葉品)部分では「殺一闍提、無有殺罪」とまで言わしめたのか。『涅槃經』を語る上で絶対に避けて通れぬ問題である。

しかしながら、研究者の立場ではなく、信仰者の立場からは以下の様な見解もあることを、先に記しておく。ちなみに著者は「生長の家」の指導者「谷口

雅春」である。

『涅槃經』も終りに近づいた「迦葉菩薩品二十四之一」に「一切衆生ことごとく仏性あり」の前説に反して、仏性を備へざる「一闍提」といふ部類に属する人間があると釈尊は説かれて、「全人類悉く神の子である」と説く「生長の家」の教説と真つ向から対立相反する部分があったので、その扱いに困つて（略）その信仰を失はしめるような教説を、たとひそれが釈尊が入滅直前本当にそのようにお説きになったとしても、それを私が私の著書の中に入れ、多くの読者になんか謬説をふりまいて、今までの正しい信仰を動揺させることはできないのである。（略）読者又は信者の「信」を分裂させたり動揺せしむる如き教説は、たとひそれらが仏説であつても、それらを切り棄てなければならぬのである。そんな意味で、私は「迦葉菩薩品二十四之一」以下を削除することにしたのである。⁽¹⁾

この点については信仰者の立場と研究者の立場の違いを含めて、後に改めて考察するが、「一闍提」そのものについて、しばらく記して行く。まず「一闍提」について『仏教辞典』では、こう解説する。

一闍提 サンスクリット語 icchan-tika に相当する音写。略して〈闍提〉ともいう。〈斷善根〉〈信不具足〉などと漢訳されているが、これは意識である。字義どおりには、〈欲求する人〉という意味に解され、現世の欲望を追求する人々をさすが仏典の用例では、因果・業報・来世を信ぜず、仏の所説にしたがわず、正法を誹謗して成仏の縁を欠くものをいう。『岩波・仏教辞典』

それでは具体的な形で『涅槃經』自体は「一闍提」をどのようにとらえているのであろうか。実は『涅槃經』においては、著作者は複数であり『涅槃經』

自体が、各著作者の思想を統一することなく、そのままの形で合本なされた「經」である、という研究結果がなされている。そのために「一闍提」の規定がはっきりしておらず、混乱したままで使用されており、最終に至るまで概念として確定された形で使用されることは一例もないのである。そのために「一闍提」の使用用例を並べて、都度その意味を類推して行かねばならない。実際に記述されている「一闍提」の使用例は七例ほどと思われるが、〈信心を持たない者〉〈巧みな方便を使えぬもの〉〈精進を続けられぬ者〉〈記憶を維持できぬ者〉〈注意を保てぬ者〉〈智慧をもたぬ者〉〈無常について善法を知らぬ者〉ということになる。特にこの中では〈信心を持たない者〉についての記述が圧倒的に多いのだが、詳細に『涅槃經』を読み進めてゆくと、最終的には「一闍提」の問題は、この〈信心〉に行き着く。以下一例をあげる。

善男子、閻浮提内の衆生に二つ有り、一には有信、二には無信なり。有信の人は可治と名づく、何を以ての故に、定んて涅槃瘡疣なきが故に。是の故に我、閻浮提の諸々の衆生を治し已（おわ）る、と説く。無信の人は一闍提と名づく、一闍提とは不可治と名づく。一闍提を除きて悉く治し已（おわ）る。（四相品第七之下）

このように「信」が語られるのだが、別の個所では「菩提心」という語句が使用されている。こちらの方がより「大乘的」な語句で、理解が容易である故、以下「用語」として特殊な問題に遭遇せぬ限り「菩提心」で記す。なお仏教用語自体がそれを専門とする者以外には、一般的でないので以下に『仏教辞典』での解説を附す。

菩提心 bodhi-tita 〈道心〉〈道意〉〈道念〉〈覚意〉ともいう。〈無上道心〉〈無上道意〉の訳語もある。悟り（菩提）を求める心、悟りを得たいと願

う心などの意味。一般に阿耨多羅三藐三菩提心の略語というが、それに相当するサンスクリット語の単語はなく、「阿耨多羅三藐三菩提（完全な悟り）へ向けて心を発す」という形で用いられるのが普通。（菩提心）（ボーディチッタ）は大乗仏教特有の用語。特に利他を強調した求道心という。菩提心は大乗仏教の菩薩の唯一の心で、一切の誓願を達成させる威神力を持つと考えられた。密教ではすべての美德の成立する根本心とした。『岩波・仏教辞典』

では『涅槃経』では「菩提心」とは、具体的に何を指すのであろうか。経文中にひとつのヒントが示されている。

彼一闍提雖有仏性而為無量罪垢所纏不能得出如蠶處繭以是業縁不能生於菩提妙因流転生死無有窮已（如来性品第四の六）

かの一闍提に仏性があるとしても、計りきれぬ罪という垢にまみれている。そのために蚕が繭の中にいるように、そこから出ることは出来ぬであろう。その悪業の縁の為に、せっかくの菩提心を起こすチャンスを失って、いたずらに生死の繰り返し行つて（涅槃）に入ることはないのである。（意訳・平久江）

『涅槃経』中には「一闍提」が「ブッダ」になれるとは、どこにも書かれてはいない。このことは、たとえ悟りへの可能性としての「仏性」が内にあろうとも、「菩提心」を起こさねば、それはどこまでも「一闍提」であり、悟りへの道は閉ざされており「ブッダ」になれる可能性は全く無いということである。ここに求められる「菩提心」とは、まさに先の引用文の繭の外に出ることを望んだ時に発する、最初の思いとしての「願」、すなわち「発心」であろう。その為には自身が繭の中に入ることを確信し、自身がなぜそこに居らねばならな

いかの「自省」がまず必要となるであろう。つきつめれば、どのような悪業を重ねた「一闍提」そのものの罪人でも、「自省」の上に、もし「菩提心」を起こすことへの最初の願いである「発心」を起こし得たならば、悟りへの道は開けるのだということである。但しここまでは、あくまでも後に述べる「五性各別」のうちの第四の段階の「仏に成れるか、成れぬか、まったく不定の段階」に昇る、その為の準備が整ったという程度である。万一「仏」に成れるにしても、ようやくそのための「修行」という、永遠に近い時間を要す「悟りへの道」への、最初のスタートの位置に付いただけという程度の立場である。

しかしながら、ここまで理解が進めば、中世期における「鎌倉新仏教」への大転換への契機となった「法然」「親鸞」の説く、「悪人正機」の世界までは、あと一歩ではなからうか。良き人よりも、犯した罪の多さや重さにおいて「往生」への最遠方の位置に居る悪人としての自分の愚かさを自覚すること。まさに繭の中の蚕が、その繭を破りさえすれば「一闍提」の身からひとまず逃れられるように、この中世の「末法」という、仏の救済が途絶えたという汚辱の時代の中で、悪行の真つ只中にいる罪人が、救いを求めるその「瞬間」こそが問題なのである。罪人が自身の罪を「自省」し、本来ならば救われることのない身である事を「自覚」しつつも、なおも救済を求める視点を「ブッダ」に向けた、その瞬間こそが「発心」なのであるといえよう。

そこで法然上人が「罪は十悪五逆の者も生まると信じて、小罪をも犯さじと思ふべし。罪人なお生まる況や善人をや」（『一紙小消息』）、あるいは親鸞聖人が「善人なおもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」（『歎異抄』）として語った、有名なこれらの部分を今一度整理しておきたい。「善人」ならば功徳を積んでいる分「往生」への障害は「悪人」より少ないであろう。その意味では「往生」するのは「善人」が先であり、先の「一闍提」ではないが、そもそも「悪人」には「往生」の機縁さえないのである。ただし「往生」に一番遠い場所にいる「悪

人」であればこそ、救いの機縁さえ無いとわかってるからこそ、救われたいと思う気持ちには「善人」よりも、強いと言えよう。この救われたいという気持ちが「菩提心」なのである。ここでパラドックスになるのだが、「菩提心」の強さにおいて「善人」と「悪人」が、救済上での立場が逆転するのである。救う立場の「仏」この場合は「阿弥陀仏」なのだが、「菩提心」の強さにおいて、救済の順を決めるとするならば、「悪人」がその犯した罪の重さの為に、あるいは救済など望む術もないゆえに、そこから発する「菩提心」の強さは「善人」よりも勝る分、「往生」は優先されるのである。これはもちろん「悪人」であれという教えではなく、救済を求める為だけの「善行」や「功德」を戒めたものであり、「阿弥陀仏」に対して「絶対の信頼」こそが、全てに勝るといふことである。

つまり「悪人」の絶望の淵という世界からの、かすかな救済への熱望が「自省」という己自身を見つめる事を本とし、己自身の有り様を「自覚」した時、もしそこに「発心」という「菩提心」が生まれれば、まさに「阿弥陀仏」の慈悲により「必ず救われる」のである。とすれば『涅槃経』の「一闡提」も、親鸞聖人の言う「悪人」も、救済を見据えた「仏」の慈悲の表れに他ならぬと言うことになる。偶然か、あるいはどちらかが転用したのか分からぬが、浄土三部経中の『無量寿経』の一節に、『涅槃経』（如来性品第四の六）の一節と非常に似通った部分がある。併せて記す。

『涅槃経』

如来亦爾為化衆生示現制戒

应当如是受持莫犯

作五逆罪誹謗正法及一闡提

ブツダは衆生を前にしてこのように説法された。このように戒律を守りそれを破るようなことがあつてはならない。それとは（五逆を侵すこと）（正法を誹謗すること）（自らが一闡

提になること）これらである。（意識・平久江）

『無量寿経』

撰我得仏 十方衆生 至心信樂 欲生我国 乃至十念 若不生者 不取正覺 唯除五逆 誹謗正法^⑤

私（法蔵菩薩）が仏（阿弥陀如来）になる時に、全ての衆生が心を正して、私のいる国へと生まれ変わろうとするならば、十回の念仏を唱えればよい。若しこの条件が認められないのならば、私は「阿弥陀如来」とはならぬ。ただし五逆を犯す者と、正法を誹謗するものはこの限りではない。（意識・平久江）

ちなみに『無量寿経』のこの部分は、浄土系の宗派（中国も含む）で最も重要とされる。部分で「弥陀の本願」あるいは「王本願」とされるものである。「阿弥陀如来」の前身である「法蔵菩薩」が、菩薩の身から、如来になることを約束されたときに、これらの条件が達成されたならば「如来」になるだろうと言つて示した四十八の願のうちの十八番目の願である。中国の善導大師は「法蔵」が「阿弥陀」になったのであるから、これら四十八の願はすでに叶えられたのだという理解をしたのである。それを「法然上人」が取り入れ「日本浄土宗」が誕生したのであるが、爾来こここの最終部分「唯除五逆 誹謗正法」は、浄土系の宗派にとつては、難問中の難問で在り続けてきた歴史がある。理論上は「阿弥陀」の絶対救済がある以上、救われぬ者は、存在しないはずであり、例外が存在する余地はあり得ぬのである。そして現在にいたるまで、解決されぬ問題として、意図的な読み飛ばしや、先にあげた「斷章取義」的な読み方を現代にまで行ってきたのである。

しかし今この部分を『涅槃経』の「一闡提」の「菩提心の発心」、あるいは「仏の慈悲の表れ」として、併せて読むならば、いかがであろうか。「五逆を誹謗

する者」。『涅槃經』では先に野線で示した「作五逆罪誹謗正法及一闡提」であるが、「蘭」の喩えを読み解けば、救いの道は「残されている」のである。また同じく『無量寿經』の先の野線部分「唯除五逆 誹謗正法」とても『涅槃經』の「蘭」の喩えを考えれば、法然・親鸞の言うように「誹謗正法をなす悪人」とても「救済」の道は開けており、本人自身が自覚せずとも「阿弥陀仏」によつて、実は救われているのである。

これら救済を考える上では、『涅槃經』『無量寿經』における救済への「例外規定」は、一見不可解な「文言」とは言うものの、仏の慈悲があえて右のようなきつい表現をさせたのだと読み解けば、全てが理解できるのではないだろうか。何よりも、『涅槃經』の「蘭」の喩えにあるように、蚤が蘭の中に永遠に留まっているわけではなく、それらの多くは蘭を破つて空を飛翔して行くのである。

ここでこれまでに記した『涅槃經』理解をもとに、改めて『靈異記』中巻二十二縁を見てゆく。最初に登場する人物が姓名不詳の、銅の延べ板作りの盗人だが、この時代の混乱を表わすように、この登場人物が仏像を破壊して売ろうとした銅板は「贗金」の私鑄に使用されたようである。実際に贗金私鑄は広く行われていたようであり、取り締まりが行われた件数が『続日本紀』によれば、天平時代に限っても十二件確認できるとい¹⁴う。

この盗人が尽恵寺の仏像を盗み出し、その身体を分断して鑄直そうとしていた。しかし「痛きかな、痛きかな」という怪しげな叫びを聞いた通りがかりの人がおり、不審に思つて声の主を探した結果、この悪行を発見し、この盗人を捕え捕縛する。しかし盗まれた仏像はすでに損壊が激しく進んでおり、修理も適わず弔われることになってしまう。この話は、生き物でない銅製の仏像が声を上げたという「靈異譚」なのであるが、『靈異記』の基本構造である「善悪現報」のルールからは多少外れていると言わざるをえない。仏像を盗むのも、

それを鑄直して偽金用の延べ板を作るのも、立派な悪であることは言うまでもないことである。この悪が何か特別な因縁譚として話が進むのであれば、「靈驗譚」として理解できるのであるが、此処では「仏像が声を上げた」ということだけが靈異なのである。「靈異譚」としてはこれだけで寸断されてしまうのである。

ここでは不思議な声を発するのは仏像自身であり、何故生き物でない銅製の仏像が声を上げるのかという疑問点を、作者景戒は「それが仏像であるから」「仏像は聖なるものであるから」ということだけで説明をしている。そして何よりも「靈異」を表した仏像自体は損壊して、その後に信仰の対処からは外れ、不遜な表現であり、推測という断りを入れておかねばならないのであるが、廃棄処分とされ鑄直されてしまつていたのであろう。悪人が悪を行い、その結果、捕縛され罰せられるのは当然であるが、この場合仏像が声を上げたのは「悪を懲らしめよ」あるいは「盗人を捕らえよ」と言うために声を上げたのではないということである。何故ならばその後、この仏像が安置されていた尽恵寺の僧や檀越が集い、この像を弔つた後、この盗人を罰することなく解き放つのである。結局のところ全体を通して、「仏像が声を出す」ということへの意味付けが、非常に弱い、あるいはまったくなくなされていない、と言わざるを得ないのである。それ故、この編はお世辞にも出来が良いとは言えず、ただの「靈異」な話で終わってしまうのである。

そもそも此処では「唱導」のテーマとして、作者は何が言いたいのであろうか、と思う次第であるが、文中に僧や檀越らが集い悲しみ「尊像寺に有せば、像を以つて師とす。今滅びしよりは後は、何を以てか師とせむ」という箇所がある。先に記したが、初期仏教あるいは原始仏教と呼んでいいのだが、生身の「ブツダ」は死後の自身を含めて「偶像の崇拜」を許さなかった。ただ紀元前後に始まる北伝仏教の大乘化に伴い、多くの大乘經典の作成と、いわばセットで、永遠の

命を有する「ブッダ」への憧れと崇拝による、応身仏としての「仏像崇拝」が進行したのだと記した。この『靈異記』の部分などはまさにそれであろう。師であるべき「ブッダ」が禁じた、本来あつてはならぬ偶像崇拝である「仏像」崇拝が、何時の間にかなされ、さらにここでは「仏像」そのものが師であると見事なまでに信仰形態が変質してしまっているのである。勿論これを記した景戒も「堂の壁を、狐掘りて内に入り、仏座の上に屎矢り穢し」（下巻三十八縁）とあるように、仏像を拝んでいたことは同様である。そもその日本への仏教伝来は（欽明天皇十三年）冬十月に、百済の聖明王、更の名は聖王。西部姫氏達率怒喇斯致契等を遣して、釈迦仏の金銅像一軀・幡蓋若干・経論若干卷を献る」（『日本書紀』欽明天皇一三年）であり、その始まりからして經典と仏像はセットであつた。作者景戒にしてみれば、仏教の教えとは、教義を通じての理解や信仰ではなく、經典や仏像、あるいはそこから派生する經文の教え、それに対する信仰、と言った非常に単純素朴なものであつたかもしれない。そうでなければ「仏像は聖なるもの」「聖なるものは奇瑞をおこす」と、こうも素直に言えるものであろうか。

これは二十一世紀の我々が陥りやすい問題点の一つなのであるが、すでに我々は「ブッダ」が紀元前五百年頃に生まれ、紀元前後に大乘運動という仏教改革が始まり、そこで作成された『法華經』『涅槃經』という「經典類」を、「偽經」であると承知して信仰しているのである。「如是我聞（私はこう聞いた）」で始まる經典類は全て「創作」であると知ってしまったのである。しかし作者景戒は「如是我聞」が「ブッダ」の説法を、弟子たちが一言も聞き漏らさぬようにと苦勞して書き残した「直言」と信じていたはずである。それは現代の我々の屈折した信仰とは違って、より素朴な「仏」への信仰であつたはずである。改めて断つておかねばならないが、景戒の時代の信仰が、素朴な故に現代の信仰より劣っているというのではない。信仰の質や形態が変わつたとして

も「信仰心」という「心」の本質は同じとして、これからも話を進めねばならぬのである。

この中巻二十二縁の事件を評して、作者景戒は『涅槃經』より二則の引用を用いるのであるが、これが最初にあげた「婆羅門や一闍提を殺すことは罪に非らず」という問題の個所になるのである。作者景戒は『涅槃經』の、この二則の經文抜書きは、先に『靈異記』『涅槃經』の、各々の原文を付合せた結果を見ても判る通り、そのままに転記しているにすぎない。そしてこれは作者景戒に取つては「ブッダ」の直言そのものであることによつて、仏教的真実以外の何物でもないはずである。ここでの「婆羅門や一闍提を殺すこと」について、研究者的視点を以て、作者景戒への評価は全く意味を持たないのであつて、一部先行研究者の「景戒の仏教理解の浅さ」や「その程度の仏教理解」という論は、右の近代的理解法の落とし穴であつて、「ブッダの直言」とする景戒とは、理解法がそもそも違うのであつて、斯くの如きの批判は、全くを以て論外と言わざるを得ないのである。

先行研究者の一人である寺川真知夫は「おそらく景戒は『涅槃經』全体を読んでこの一節を選んだのではなく、法相教学を修めるうちに、教義の要文集のごとき書物から拾い上げたのであろう。彼は前後の脈絡を考慮せずに、釈迦の言葉として素直に用いたにちがいあるまい」と述べたが、景戒が『涅槃經』全文を読んだか否か、要文集はさておき、釈迦の言葉として、何の疑いも無く素直に用いたであろうという部分は、同感である。

ここで法相教学についても、少々確認しておかねばならない。

法相宗 唐代に慈恩大師を開祖として成立した学派。唯識の立場から諸法のあり方（法相）を究明することに努めたため、法相宗と称する。中国ではやがて衰えたが、朝鮮や日本では永く盛んであつて、特に日本では南寺（元興寺）と北寺（興福寺）を中心として大いに栄えた。南都六宗中で最

も勢力の盛んな宗であり、三乗説を主張して一乗を説く三論宗や天台宗と激しい論争をおこなった。『岩波・仏教辞典』

『靈異記』の各巻の序文に「諸楽右京薬師寺沙門景戒録」とあり、又最終部において「諸楽右京薬師寺伝灯住位僧景戒録、但三巻注之」とあるように、作者景戒はこの『靈異記』著作期間中は、常に薬師寺に属していたとして問題はあるまい。右の「仏教辞典」には記されていないが薬師寺も法相を旨とする大寺である以上、基本的に景戒も右の三乗説の立場にあったと考えてよからう。三乗・一乗とは、「乗」という乗り物に例えたもので、一乗とは一つの乗り物に皆乗り合わせて、全ての人が悟りの世界に向かえるのだという思想であり、三乗とは三つの乗り物に、各自の仏性のありように合わせて乗り込むのであり、悟りの世界に向かえるものと、向かえぬ者は、はっきりと区別されるのだという思想である。また三乗とは、法相宗独自の教説である「五性各別説」において、(1)声聞(2)独覺(縁覺)(3)菩薩(4)不定性(5)無種性(無性)と分けられた内の、(1)～(3)までの悟りの約束されたグループ、(4)の悟りへの道はあるものの未だ決定はされずいる状態のグループ、(5)悟りへの機縁が断たれているグループ、それぞれを指して言う。

そしてもう一点確認しておかなければならないが、法相宗は『涅槃經』を主典として扱い『法華經』を権經として扱うのだが、天台宗ではその逆で、『涅槃經』を方便の為の権經として『法華經』を主典とするのである。これは両經典が制作意図や制作時代が近いということが関係してくるのであるが『涅槃經』中に「先の法華」という記述があるように、『法華經』が先に書かれ『涅槃經』がこれを参考にしつつ書かれたということである。ただしこれは両經典が精査された近代宗教学研究の結果で、両大部の經典中の、たった一か所「先法華」の三文字をどれだけの人々が認識していたかは別問題である。もちろん景戒がこれを認識していたとは思えぬし、事実この先に、深く『法華經』に心を傾け

てゆくことを考えれば、両經の成立順は景戒にとって、何も意味せぬ、ということであつたらう。

右で確認したように『涅槃經』『法華經』は非常に近い関係であるのだが、この『靈異記』中ではどのように扱われているのだろうか。以下各縁ごとに「経名」のみが引用された縁数と、本文が引用された縁数をグループごとに、複数以上を数値で示す。

「経名」が書かれた縁数

『法華經』十八 『涅槃經』二二 『般若經』三 『心經』二二 『觀音經』二

『薬師經』二二

「本文が引用」された縁数

『涅槃經』十 『法華經』四 善惡因果經二二

明らかに『法華經』『涅槃經』が群を抜いているのが分かるであろう。これは両經典が景戒の属する法相宗において重用されたということを超えて、『靈異記』に記された数値ということまで勘案すれば、この時代において最も重用され、広く知られていた經典はこの「二經典」に他ならぬということである。またこれは別稿を要するであろうが、両經の「経名」引用と「本文」引用の極端なバランスの違いは、独立した話が多種多様に並ぶ『法華經』と、一説を説明するのに多様な比喻を用いる『涅槃經』の、編集上の傾向を示しているように興味を引く。しかし今はここに置く。

改めて確認して行くが、作者景戒は法相宗薬師寺に属し、本考察の「中巻二十二縁」に登場する仏像を盗み破壊する罪人を「仏敵の婆羅門」あるいは「仏性を持たない一闍提」と同様の者、としての評価を行い、「殺罪」しても罪にならず、地獄に落ちることも無いと、法相教義に則って断罪したのである。これを記した段階で作者景戒には、これら「殺罪」と『涅槃經』が説く「一切衆生悉有仏性」との齟齬には、気づいてはいなかったであろう。

そこで改めて本稿の最初に記した「下巻三十八縁」に戻る。この「三十八縁」は『靈異記』著述の最終期に書かれたもので、いわば『靈異記』における景戒の仏教理解・信仰の最終到達点を示したものであるであろう。この「下巻三十八縁」は『靈異記』中、最も長文の編であり、大きく前段・後段に分けられる。前段は「表相」というキーワードで、当時の世相を賑わした事件が、実は俗歌や童歌によって先に予告されていたことを語る部分であり、後段が景戒の信仰を語る、今回の問題部分である。

この段の特徴は、景戒自身が見た「夢」について、自身が属する唯識法相の教義中の「五姓各別説」によつて「夢解き」をすることにある。しかし「夢解き」の結果が、法相教学から外れ、全て『法華経』にオーバラップされてしまうのである。

順に見てゆく。まず始めに「嗚呼恥しきかな。鄙しきかな。世に生れて命を活き、身を存ふることに便無し。等流果に引かるるが故に、愛網の業を結び、煩惱に纏はれて、生死を継ぎ、八方に馳せて、以て生る身を炬す。(略)鄙なるかな我が心。微しきかな我が行」と自省する。そしてこの夜に夢を見る。夢の内容は「知り合いの沙弥鏡月が、何故か乞食の姿で、自分を訪ねきて、長さ二丈幅一尺の木札を示す。そこには一丈七尺と一丈の部分に印がなされており、景戒が「これは上品と下品を表わした印なのか」と問えば、沙弥鏡月はそうだと答える。景戒は、自分は未だ低い善行しか積むことができない身であるために、五尺余の身長しかないのだと、憂い後悔する。その後、景戒は半升ばかりの米を、この乞食姿の沙弥に布施として渡す。するとその乞食姿の沙弥は、景戒に『諸経要集』という巻物を渡し「写せ」という。紙が無いと言うと、反故紙を渡しながら、又も「写せ」と言い、「乞食の後にまた帰ってくる」と言つて去つて行つてしまった。人が言うのには、彼の沙弥は子供を大勢抱えて養うにも物が無く、そのためにあの様に、乞食をしているのだと。此处までが「夢」

の概要である。

ここから作者景戒は、沙弥鏡月は「観音」の「化身」。「観音」は「菩薩」であるゆえに未だ修行の身である。よつてそれは「沙弥」の姿を現す。「沙弥の姿」は「普門の三十三身の姿を示す」。そして子供を養うことは「観音菩薩」が我ら衆生を導くことに他ならぬ、などと順を追つて「夢解き」を行う。「夢解き」は「低い善行」しか積んでいない作者景戒自身という、五姓各別説に従つて行われるのだが、先にも記したように「観音」「普門」あるいは、この後に出てくる「大白牛車」など『法華経』に代表される語句によつて、それぞれが、意味付けされて行くのである。もちろん「福德知恵」(法相修道五位・第一階梯資糧位)などと、法相宗独自の用語も使用されるのであるが、最終導かれる結論は『法華経』独自の用語を主としての「仏教世界」にあると言つてよい。またこの節の最後に、特別に注意せねばならない部分がある。

子多数有りとは、化する処の衆生なり。養ひの物なしとは、種性無き衆生は、成仏せしむる因無きなり、乞食して養ふとは、人天の種子を得るなり

「種性無き衆生は、成仏せしむる因無きなり」とは、まさに「中巻二十二縁」で、景戒自身が断罪した『涅槃経』の「婆羅門」や「一闍提」その者達であろう。ところがその後で、すぐさまその様な者でも「乞食して養う」というのである。「中巻二十二縁」で断罪した「一闍提」が、ここでは「救済」の対象として、乞食をしても「養う」。つまり見捨てることなく「導く」という風に変化しているのである。また「人天の種子を得るなり」とは、これらの人々が『法華経』の言う「観音菩薩」の慈悲により、仏縁を結び悟りのきつかけを得る事ができる、ということである。「中巻二十二縁」で「種子無き衆生」として「人」と「天」

を分けて、「一闡提」が仏縁を持つことはなく、殺罪されるべき者としていた関係が、ここでは「人天」として「結縁」されているのである。とすればここに至って、景戒自身が「中巻二十二縁」で、齟齬を感じないまま記してしまった「一闡提の殺罪」という大問題を、三十余年かけて自ら乗り越えてきたということになる。但しここでいう「乗り越えた」というのは、法相宗の中で、教義上において、景戒が乗り越えたという事ではないのは勿論である。『法華経』に親しむうちに、どこかで「人天の種子を得るなり」と考えたに相違ないのである。「一切衆生悉皆仏性」と「一闡提」の矛盾をそのままに、どこかで「一切衆生悉皆成仏」という「天台教学」へ、知らずの内に「昇華」とまではとても言えぬものの、情緒的な意識の変動があったのであろう。作者景戒が、この時代の「法相宗・徳一」と「日本天台宗・最澄」の「三一権実論争」を実際に知っていたかは、全くの不明であるが、この三十八縁の最後に「末だ天台智者の甚深の解を得ず」とあるように、「天台」への興味は充分にあったはずである。そうするならば「中国天台宗」の伝承者である「日本天台宗」への興味、あるいは「最澄」への関心もあったのかもしれない。しかし『靈異記』からは、それ以上の推測は出来ないのである。

おわりに

この長編の「三十八縁」の後が、最終話「三十九縁」となるが、文末にはこう記されている。

我従所聞選口伝、懺善惡、録靈奇。願以此福、施群迷、共生西方安樂国矣
(我、聞く所に従ひて、口伝を選び、善惡を懺ひ、靈奇を録せり、願はくば、此の福を以て、群迷に施し、共に西方の安樂国に生れむことを)

作者景戒はどのように編纂の意図を改めて記して『靈異記』の筆を置くのである。我が国に仏教が将来して約三百年。それら仏像や經典類を、最初に目にした人々の驚きや恐れはいかがであつたであらうか。異国の絢爛で光り輝くような文物を現前にして、只々有難がった時代を経て、それを理解し国の柱として取り組もうとしたのが「聖武帝」の時代でもあつた。しかし国の乱れは未だ治まらず、その意味では未だ「仏教」が国の柱として生かされていない、ということであつたろう。そうした国を挙げての「仏教」への取り組みの中で、元来「仏教」の対象ともされていなかった「民衆」の中に、ひそかに「仏教」が広がっていったのは、国の支配者にとっては皮肉な事実であつた。第三章の末(補注7)に記したように「民衆」に対しての「仏教」の布教や、唱導の活動は禁止されていた。そうしたなかで「仏教」が民衆の中に広がっていったことは、本来の意味での「仏教」の「大乘化」であつた。この事実は特筆されるべきものであると考えるのだが、未だこの部分については、残念ながら「仏教史」のなかで、正当な評価を受けてはいないのである。

穿った見方であるが、ひとりの「私度僧」であつた作者「景戒」が、下位とはいえ正式な「僧」になり、晩年に『法華経』の精神を自覚できるようになるまでを、傍証の形で描いていたのが『靈異記』であつた、ともいえるのである。仏像や仏典を前にして「唯々、有難がった」時代より、「私度僧」出身の「僧」に、それら經典を「理解」することが可能になるまで三百年を要したという事であらうか。時代が進んだのである。そして時代は、この後「末法」を迎え、さらに混乱の度合いを増してゆくのであるが、「仏教」は着実に大衆化が進展して行くのであつた。

『靈異記』作者「景戒」は、文末に「共生西方安樂国」という、皆共に「西方浄土」への「往生」を願う一文を最後に附するのであるが、この最終の部分が「願共諸衆生往生安樂国」をスローガンとして、民衆に中へ発展を遂げる、中世浄

土教の隆盛を予見しているように、感ずるのは当方だけであろうか。「私度僧」を慈しんだ景戒が、民衆の為の仏教という理念を有する「鎌倉新仏教」の到来を、どこかに感じさせながら筆を置くということに、作者の非凡な視点と感性を感じるのは、当方だけではあるまいと思うのである。

〔注〕 参考及び引用文献

- (1) 新訂増補『扶桑略記・帝王編年記』吉川弘文館 1999
- (2) 小島憲之・直木幸次郎・西宮一民・藏中進・毛利正守 校注・訳『日本書紀』新編日本古典文学全集 小学館 1996
- (3) 坪井俊映『浄土教史概説』P P 227 佛教大学通信教育部 1993
- (4) 石田瑞麿『源信』『往生要集』日本思想大系 岩波書店 1970
- (5) 家永三郎『中世仏教思想史研究』
- 「親鸞の念仏―親鸞の思想の歴史的限界に就いて―」法蔵館 1955
- (6) 『続日本紀』（養老元年）『国史大系』吉川弘文館 1975
- (7) 『真福寺善本叢刊』第六卷「伝記験記集」（空也誄）臨川書店 1999
- (8) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』（薬王菩薩本事品）1967 岩波文庫
- (9) 『大般涅槃経』新文豊出版公司 1983
- (10) 寺田透・水野弥穂子『道元』日本思想大系 岩波書店 1972
- (11) 金岡秀友『仏典の読み方』P P 39～40 大法輪閣 1970
- (12) 谷口雅春『大般涅槃経解釋』P P 4～6 日本教文社 1977
- (13) 中村元・紀野一義・早島鏡正訳注『浄土三部経』（無量寿経）岩波文庫 1990
- (14) 志田淳一『日本霊異記とその社会』雄山閣 1975
- (15) 寺川真知夫『日本国現報善悪霊異記の研究』「景戒の夢解と仏性の認識」P P 448

〔初出1991:11『古代の歌と説話』和泉書店 1996〕

〔補注〕

(1) 同類の話が『霊異記』（上巻五縁）に記されている。ただし時代は『紀』の言う「欽明帝」ではなく、その子の「敏達帝」の時代である。また樟の原本を「海に入つて」取り上げたのは『紀』では「渡辺直」であるが『霊異記』では、作者景戒の出自ではないかとも考えられる「大伴家」の一員である「大部屋栖野古」が流れ着いた樟の木を拾い上げるとい話になっている。この様な「話」のうえでの相違は、この話自体が「大伴家」の「天皇」に対する忠臣ぶりを誇る「大伴家」の由来譚とも考えられるもので、『紀』を基にした「創作話」として理解することも可能であろう。『霊異記』の実質的な第一話と見なされる「上巻四縁」に続くこの「五縁」であればなおさらにその意図が見え隠れするのである。『霊異記』では、この主人公「大部屋栖野古」はこの後、推古女帝に重用された後、没するのであるが、死後三日にして生き返り、死者の世界で「聖徳太子」と出会いこの世に戻されたのだという。そして「善きかな、大伴の氏」と讃えて、以下の様に記すのである。

善きかな、大部の氏。仙を貴び、法に儻じ、情を澄し忠を効し、命福共に存ち、世を逕て天ニナルコト无。武は万機に振ひ、考は子孫に継がる。諒に委る。三宝の験徳、善神の加護なりといふことを。

(2) 「滅罪の功德」ということであれば『伝法然上人真筆熊谷入道宛消息』（清涼寺所蔵）に以下の文章が手紙の形で残されている。（法然の自筆か否か、真贋問題がある事を念のために記す）

まめやかに 一心に三万・五万、念仏をつとめさせたまはゞ、せうく戒行やぶれさせおわしまし候とも、往生はそれにはより候まじきことに候 『法然・一遍』日本思想大系・岩波書店 P P 167

念仏を絶対の救済条件とすれば、少々の戒行に外れようと、もう少し強く言えば、多少の悪事を働こうとも「念仏」で「滅罪」が可能という事になるのである。この点を「明恵」が批判（『摧邪輪』）したのであるが、法然はそれには答えることも無かった。念仏をつとめること、これこそが救済の「絶対条件」とする法然にとっては、この様な批判はすでに織り込み済みだったのであろう。右の野線の部分をして「念仏」と「呪術性」の象徴的儀礼行為とされる「祈願（祈祷）儀礼」との違いを説明することは困難であると言わざるを得ないのである。それよりも法然としては「念仏を申す」という、その一点に於いてのみに価値を見出したのであり、「呪術性」云々等の問題は、全くを以て、気にも留めていなかったという事である。

（3）以下は五来重が『高野聖』初版より十年後の、改訂版・角川選書（1975）に「あとがき」として記したものである。

しかし現在の日本仏教史は依然として、教祖や高僧や上級階級の僧侶を主役とする仏教の歴史を追求し、庶民社会の庶民信仰を担った聖の仏教は、俗悪不純で仏教に値しないものとして、できるだけさけて通ろうとしているように見える。これでは日本仏教の本質も、その基層から発生した仏教史の諸事象も、正しく理解することはできない。また聖の仏教に物心両面の救済をもとめた民衆の哀歓に共感することもできないであろう。

『高野聖』が出版されて十年が経過し、改訂版が出版された時の五来の文章であるが、実はこれには「前話」があり、この著作が発表されてから、何件もの問い合わせや意見が、出版社や五来のもとに届けられたという。しかしその殆どが文学関係者や歴史関係者であって、全くと言ってよいほど宗教関係者からは、問い合わせや意見は寄せられなかった、というので

ある。言い方を変えれば、仏教関係者からは全く無視されたとも言えるのである。

（3）行基集団を始めとする私度僧群や、その他の私度僧への弾圧は、文中に記した「養老元年」の詔の他にも『続日本紀』に数か所見受けられる。

近在京僧尼。以浅識輕智。巧説罪福之因果。不練戒律。詐誘都裏之衆庶。内黷聖教。外缺皇猷（近ごろ在京の僧には、浅識輕智を以て、巧みに罪福の因果を説き、戒律を練ずして、都裏の衆や庶を詐り誘う。内には聖教を汚し、外には皇猷を缺けり）「養老六年七月十日太政官奏」

この条は行基やその集団を、名指しにはしていないものの、養老元年（717）の詔に続く私度僧への弾圧条項であることには違ひはない。当然その先には行基集団の活動があったのは確かであろう。行基が体制側との協調を見るのは十四年後の「河内狭山池」の造成工事への協力が初めてであり、天平十七年（741）に「大仏建立」に際して「大勧進」に就任することで、その私度僧集団としての活動は終了する。

しかし行基集団が消滅しても「私度僧」自体が無くなったわけではない。この後の延暦四年五月二五日の勅にもこのように記されている。

出家之人本事行道。今見衆僧。多乖法旨。或私定檀越。出入閭巷。或誣稱佛驗。誑誤愚民。非唯比丘之不愼教律。抑是所司之不勤捉搦也。不加嚴禁（出家の人は本事は「行道」。今衆僧を見るに、多くは法旨に乖き、或は私に檀越を定めて、閭巷に出入りし、或は仏驗と称し愚民を誑誤す。比丘の教律を愼まざるのみに非して、是は所司の捉搦勤めぬによる。不加嚴禁）

また『日本後紀』延暦一四年にも同主旨の詔が出ており、『靈異記』の作者が『靈異記』を書き始めたのが「延暦六年」と推定されるのに重ね合わせれば、まさにこれらの詔が発せられた時代がそのまま『靈異記』の「私

度僧」の活躍時期と合致するのである。

ここで一点注意しておかねばならぬのだが、これらの詔は「私度僧」のみを取締りの対象としているだけではないことである。傍線を記した部分を見れば「巷間」での活動そのものを禁じているのである。これは「仏教」あるいは「僧」の活動は、天皇を中心とする国家体制の内にのみ許されたことで、民間での布教活動については「官僧」「私度僧」を問わずに禁じられているのである。詔が繰り返し出されていることを考えれば、民間布教が止む事は無かったのであろうと思われるが、公的には「官僧」でも布教は厳禁であったのである。

(5) 偽経という場合、本来はパーリー語・その「雅語」であるサンスクリット語からの翻訳本以外の経典。つまり中国語で創作された経典や朝鮮及び日本などで創作された経典類を指す。その数は「当代には四〇六部一〇七四巻と飛躍的に膨れ上がった。これを『開元釈教録』の入蔵録一〇七六部五〇四八巻と対比してみると、偽経の隆盛ぶりを推知しうる」(岩波仏教辞典)とあり、仏説の真实性を重んじる学派の僧侶達からは、これらの偽教類の存在は「百害あつて一利なし」として、厳しい批判にさらされた。しかし「難解な仏教教理に縁のない庶民が仏教に何を期待したかを具体的に研究することができる点では、偽経はかけがえのない価値を有する。また民衆にたいする教化力は大きかった」(岩波仏教辞典)という評価もあり、その評価を一元的に決するものではないだろう。

しかし本来これら偽経以外の、所謂「真経」「正経」と言われるものにしても、その評価の基準は「釈迦の直言」か「否」にあつたわけである。現在行われている「偽経」か「否」かの判断基準は「漢訳経典」にパーリー語あるいはサンスクリット語の「原本」が存在したのか或は存在していたのかの、その一点のみである。この判断基準はインドで起こった仏教が

中国に伝わった、というところから発する、当時の中国の受け手側の思い込みである。そもそも仏教がインドで起こってから、約五百年が経過した段階で、中国に伝わったのである。仏の直弟子たちが「仏の言葉を私はこの様に聞いた」という「真言」であるならば、それは正しく「真経」「正経」であろう。しかしすでに五百年が経過しているのである。ここで最初の段階として、釈迦の「真言」の形を取って弟子たちが「語る」事が当然あつたであろう。また保守的な「上座部」との対立の中で、進歩的と評される「大衆部」が「大乘仏教」運動を起こして行く中で「釈迦」に託した形での「経典」が多数作られていったわけである。これら全てが「釈迦の真言」として、パーリー及びサンスクリット語で記されたわけである。「真経」「正経」と言われる『般若経』『法華経』『涅槃経』が「釈迦」の直言でないことは、すでに研究上では明らかにされている。ただしこのような理解法は、近代以降の仏教学の成果であり、紀前後の中国で「仏教」を、このように理解していたわけではないのは明らかであり、日本においても『靈異記』作者景戒も、経典類全てが「釈迦」の直言と信じていたはずである。

このような理解が進んだ現在においても、そのままの形での「偽経」という用語を、使い続けることは「いかがなものか」と思うわけである。二千年も前の理解法で「仏教」を論じているのは、日本仏教の世界だけであらうし、学術上大問題にならぬのが不思議と思うのであるが。

「偽経」か「否」かの判断基準は「仏教」あるいは「Buddhism」として「ブッダ」を冠している以上、生身の「ブッダ」の発した「真言」を「真経」「正経」とすればよいのである。そもそもそれが「仏教」の発生であり、「上座部仏教」の姿であつたわけである。教えを表わした「真言」そののみが正しいのであつて、その証しとして「ブッダ」は自身の像を写しての偶像

崇拜を許さなかったのである。それに比べ「大乘仏教」は涅槃に入った後の「ブッダ」を、永遠の命を有する「ブッダ」として、信仰の対象としているわけであり、種々の像を「ブッダ」の象徴の姿として「仏像」を崇拜の対象とすることになる。生身の「ブッダ」の姿や「真言」が、今ここに無い以上、そこにもし「ブッダ」が「居たならば」という想定上のもとして「ブッダから」私はこう聞いた（であろう）」という形で「真言」を作り出さねばならぬわけである。事実これらが『般若経』『法華経』『涅槃経』の諸経典であり、本稿中に「厳密な意味での偽経である」と記した意味も、そこにあると断っておかねばならない。この様な経緯を考えれば「偽経」という「用語」は過去のものとして「放棄」すればよいのである。生身の「ブッダ」が語り、弟子たちが「私はこう聞いた」という「真言」集を「真経」「正経」とするならば、それ以降の経典を「インド（創作）大乘経典」「中国（創作）大乘経典」とすべきである。なまじパーリー・サンスクリット語で分類するが為の混乱であるならば、それらの基準を即刻止せばよいのでは、と思うのである。